Identidade e estrutura social *

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

INTRODUÇÃO

Estar na Academia Brasileira de Ciência homenageando o Museu Nacional nos é duplamente gratificante. Primeiro porque a Casa da Ciência finalmente e graças à direção lúcida de um dos mais renomados cientistas brasileiros, Dr. Aristides Pacheco Leão, em boa hora abre suas portas para a Etnografia, permitindo a um público que lhe era até então estranho, o privilégio de comparecer à sede brasileira das ciências exatas e naturais. Quem sabe a partir deste evento tenhamos dado importante passo na diminuição da distância entre as ciências que habitam esta Casa e as ciências sociais e humanas que somente agora — que eu sabia — passam por seus umbrais. Segundo, porque estamos verificando que essa mesma etnologia, comumente vista num passado não muito distante, mesmo no Museu Nacional, como aquela dentre as suas disciplinas menos científicas, aparece hoje com uma robustez e uma força muito bem atestadas nos dez anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social que também agora comemoramos. Como antigo membro do quadro de pesquisadores do Museu Nacional e do corpo docente de seu Programa de Antropologia, participar deste evento é como estar simbolicamente retornando à "alma mater", onde — como sugere o interessante texto de justificativa do temário — pude realizar durante os 14 anos que lá estive um conjunto de trabalhos que, qualquer que seja o valor que possuam, ensejaram a formulação

* Exposição feita ao Seminário "A Pesquisa Etnológica no Brasil", patrocinado pela Regional do Rio da SBPC e pelo Depto. de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ), durante sua segunda sessão, intitulada "Identidade e Estrutura Social", realizada em 22 de Junho de 1978 na Academia Brasileira de Ciência, no Rio de Janeiro.

de um tema como "Identidade e Estrutura Social", para cujo exame fui convidado.

Omito-me aqui de delinear o trajeto que esses trabalhos fizeram e que redundaram no estudo do fenômeno da identidade e de seus condicionamentos sócio-culturais. Pude esboçar esse trajeto recentemente no prefácio de IDENTIDADE, ETNIA E ESTRUTURA SOCIAL, publicado no ano retrasado. O teor do tratamento que darei agora ao assunto prende-se mais a uma intenção — já presente naquele livro — mas apenas levemente aflorada: a de conduzir nossas reflexões menos para a apresentação de respostas a questões então exploratoriamente formuladas, do que conduzí-las para o campo, igualmente experimental, de uma programação de trabalho que espero seja crescentemente coletivo. Nesse caso, gostaria de situar a presente comunicação como um *post-scriptum* daquele livro; como alguma coisa que deixou de ser dita e que agora, passados dois anos, durante os quais pode-se obter o indispensável "feedback", venho propor algo mais à discussão.

Os Estudos Étnicos e a Etnologia Brasileira

A primeira consideração que eu gostaria de fazer diz respeito à própria relação entre a Etnologia e os estudos étnicos, a saber os estudos que focalizam as relações interétnicas. Nesse sentido, não seria exagero dizer que a Etnologia crescentemente se assume como uma disciplina voltada à análise e à compreensão dessas relações. Salvo por um esforço de abstração — que um método bem adequado sempre permite —, não há pesquisa que não suponha desde a sua formulação o caráter *crítico* da relação entre o etnólogo e o objeto de sua investigação. Mas no caso da Etnologia não se trata apenas da relação clássica entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível (relação esta que é crítica em toda e qualquer disciplina), trata-se antes da peculiaridade da relação sujeito/objeto, que envolve indivíduos pertencentes a mundos radicalmente diversos; radicalmente porque diferentes pela *raiz*, pela origem, por histórias que, mitificadas ou não, articulam esses indivíduos em campos semânticos próprios, limitados por aquilo que antropólogos como Fredrik Barth chamam de Cultura. A organização desses indivíduos em grupos — que o mesmo antropólogo denominaria "grupos étnicos" — cria-lhes a necessidade de uma identidade, sem a qual como movimentar-se no espaço social que o contato interétnico engendra? Pois bem: é nesse espaço que o etnólogo habita e é dele que a Etnologia se nutre. É nesse espaço social que o etnólogo e os grupos que inves-

tiga se movimentam. Um espaço articulador de culturas que, por força das determinações de uma articulação conflituosa (como tenho mostrado em diferentes oportunidades), é igualmente gerador de um campo semântico sincrético e marcado pelo dissenso. A esse campo semântico, constituído por e sobre esse espaço social é que pude chamar uma vez de "cultura-do-contacto". A Etnologia moderna — como eu a imagino — está fortemente voltada para o estudo dessa "cultura-do-contacto" e, naturalmente, para as relações sociais, interétnicas, que a determinam. Não apenas porque praticamente inexistem no mundo moderno grupos étnicos isolados, alheios às determinações do contacto. Mas porque ao transformarmos esses grupos em *objeto* (de conhecimento), também nos transformamos na medida em que, graças a uma intelecção crítica sobre nossa própria inserção no sistema de contacto, tornando-nos *sujeito-objeto*. A natureza desse conhecimento — que Merleau-Ponty soube tão bem ver em suas reflexões sobre a obra de Marcel Mauss — é *sui-generis*, sobretudo quando o filósofo nos adverte que "Há algum conhecimento a tirar dessa síntese que somos nós"; conhecimento "cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si". Essa Etnologia, que assim concebida é um modo original de conhecimento, "não é uma especialidade definida por um objeto particular — as sociedades 'primitivas' —, é a maneira de pensar que se impõe (diz-nos Merleau-Ponty) quando o objeto é o "outro" e que exige nossa própria transformação". Essa definição de Etnologia, melhor diria, do ofício do etnólogo, há muito que está presente em nossa concepção da pesquisa e da reflexão antropológica — e não foi por mero acaso e nem sem compromissos que ela serviria de epígrafe de O ÍNDIO E O MUNDO DOS BRANCOS que escrevi em princípios dos anos 60. Tentava-se então apreender índios e brancos vivendo uma *situação*, a situação de contacto interétnico; portanto, menos do que investigar os Tükúna e os regionais, em si próprios, o foco da pesquisa era a *relação* — que anos depois haveríamos de entendê-la como a origem, senão como a essência, da própria etnia.

Descoberta a etnia como o objeto precípuo da *Etno-logia*, isto é, de uma disciplina voltada para o desvendamento da razão (do *logos*) de ser da etnia, vimos que esse nosso objeto nem era exclusivo do Brasil Indígena, nem mesmo do mundo indígena em geral, mas, ao contrário, era encontradiço em outros espaços sociais e geográficos, comumente avessos ou resistentes à investigação etnológica, quer em sua concepção tradicional — o que não seria em nada surpreendente —, quer na concepção que acabo de formular — a saber,

uma disciplina doutra ordem ou mesmo uma especialização da Etnologia tradicional: refiro-me a realidades sociais usualmente caracterizadas como "sociedades complexas", em geral denominadas "sociedades plurais" (Kupper, 1969; Smith, 1969; Stavenhagen, 1972, entre outros), * envolvendo em seu interior dois ou mais segmentos sociais marcados pela diversidade de suas identificações "nacionais" ou étnicas. Ilustram esses "pluralismos étnicos" um número expressivo de sociedades contemporâneas que crescentemente vêm sendo alvo de estudo por cientistas sociais em geral e não exclusivamente por antropólogos. São estudos devotados a relações interétnicas de escala diferente daquelas observadas entre grupos indígenas e segmentos nacionais de sociedades envolventes. No Brasil são aquelas observáveis entre brancos e negros ou entre brasileiros de ascendência lusa e certos grupos de imigrantes (como os japoneses, sírios, poloneses ou alemães, estes sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial); nos Estados Unidos, negros e brancos tanto quanto as relações entre estes últimos de origem anglo e grupos imigrantes das mais variadas procedências. Há, porém, determinados sistemas de relações interétnicas cujo poder totalizador é tão grande que passam a marcar fortemente a sociedade global; exemplos deles temos os sistemas de relações anglófonos/francófonos no Canadá, flamengos/valões na Bélgica, germanófonos/francófonos na Suiça, chineses/malaios na Malásia, Hausa/Yoruba na Nigéria, bengaleses/não-bengaleses no Pakistão, além de outras antinomias étnicas menos totalizadoras — pois circunscritas a regiões determinadas e marcadas por um status tipicamente minoritário e por uma certa "distância cultural" — como os lapões na Noruéga, ou ainda por antinomias de caráter político, também regionalmente circunscritas, como as que se observam em países como a Espanha com referência às nacionalidades basca, galega e catalã. Evidentemente que o quadro étnico que estou apresentando não visa senão sugerir um espectro que abrange um conjunto extremamente diferenciado de modalidades de relações étnicas que vai desde as relações interétnicas *strictum sensu* (como as que envolvem grupos tribais e sociedade nacional tradicionalmente cobertas pela Etnologia Brasileira) até as relações entre nacionalidades que têm lugar no interior de Estados nacionais.

---

* Leo Kupper, "Plural Societies; Perspectives and Problems", in *Pluralism in Africa* (Eds. Leo Kupper & M.G. Smith), University of California Press; M.G. Smith "Some Developments in the Analytic Framework of Pluralism", idem; Rodolph Stavenhagen, "The Plural Society in Latin America", in *Meeting of Experts on the Concept of Race, Identity and Dignity,* UNESCO, Paris, 1972 (mimeo.).

Entretanto, ainda que se reconheça diferenças sensíveis entre os sistemas sociais (ou sociedades globais) que abrigam essas unidades étnicas ou nacionalidades, não há porque deixar de realizar estudos que cubram esse espectro, a saber, que tornem de algum modo comparáveis situações de articulação étnica aparentemente tão díspares. Anima-me a idéia de que as pesquisas que muitos de nós vimos realizando nesses últimos dez e vinte anos sobre as relações entre índios e brancos no Brasil, possam trazer alguma contribuição senão à teoria ao menos à problemática geral dos estudos étnicos que se dão hoje em escala mundial. Um livro relativamente recente exemplifica bem a extensão a que chegaram esses estudos, não mais atraindo unicamente etnólogos, mas agora também sociólogos e cientistas políticos, como Talcott Parsons, Donald Horowitz, Daniel Bell, Nathan Glazer e Daniel Moynihan, entre outros; não mais concentrando-se nas relações entre sociedades "simples" e "complexas", mas enfocando segmentos étnicos e nacionalidades, seja no Velho como no Novo Mundo. Trata-se do volume *Ethnicity: Theory and Experience,* organizado por Glazer & Moynihan e editado pela Harvard University Press em 1975, como resultado de uma Conferência patrocinada pela Fundação Ford e pela Academia Americana de Artes e Ciências, e realizada em Brookline, Massachussetts, EEUU, em outubro de 1972. Um outro livro que nos ocorre, intitulado *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology,* publicado igualmente em 1975 (West Publishing Co), é constituído de comunicações apresentadas em uma reunião da Sociedade Americana de Etnologia em 1973, na Carolina do Norte, EEUU; a temática do livro segue a mesma orientação de tratar as relações interétnicas enquanto fenômenos de "etnicidade" nas suas mais variadas manifestações: "etnicidade como identidade", "etnicidade como estratégia na competição a recursos", "etnicidade como caráter cultural" e "etnicidade e classe"; mais aqui são antropólogos que abordam o fenômeno, cingidos a tradições teóricas e metodológicas de sua disciplina — no que diferem portanto de seus colegas sociólogos reunidos um ano antes em Massachusetts. Um terceiro e um quarto livros merecem ainda ser apontados para que tenhamos uma visão mais matizada das tendências atuais dos estudos étnicos realizados fora do Brasil. Refiro-me, em primeiro lugar, ao menos recente *Urban Ethnicity,* organizado por Abner Cohen e publicado em 1974 na Inglaterra, reunindo um expressivo conjunto de comunicações apresentadas numa reunião patrocinada pela Associação de Antropólogos Sociais da Comunidade Britânica (ASA), realizada em Londres em 1971; como o título indica, o livro reúne uma dezena de trabalhos sobre

a ocorrência do fenômeno em contextos urbanos — certamente uma área até então muito pouco pesquisada por antropólogos sociais interessados em relações interétnicas tanto no Brasil como fora dele. Em segundo lugar, quero mencionar o livro *Ethnicity in the Americas* que a Mouton publicou em 1976 e que não é senão uma coletânea de 25 comunicações apresentadas ao IX Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas reunido em Chicago, em 1973, no simpósio "Etnicidade nas Américas", organizado por Frances Henry e cobrindo as manifestações do fenômeno no Canadá, Estados Unidos, Caribe e América do Sul. Tanto quanto nos livros até aqui mencionados, neste nota-se um esforço em dar à variedade dos estudos um denominador comum: a etnia ou etnicidade, tomada como um conceito extremamente operacional. Finalmente, creio que não será necessário justificar — no que tange à amplitude dos estudos étnicos — a lembrança de um simpósio que se realizou na cidade do México em 1974, no âmbito do XLI Congresso Internacional dos Americanistas, sobre o tema "Etnicidad e Identidad Étnica en América Latina"; organizado por mim, contou com a participação de colegas mexicanos, peruanos, norte-americanos, gualtemaltecos e brasileiros (entre esses, Roberto Da Matta, Alcida R. Ramos e Mireya Soares), empenhados em sua maioria em entender as relações entre grupos indígenas e sociedades nacionais. Tenho a esperança em ver publicado num único volume e em futuro não muito distante o conjunto dessas comunicações que certamente virão acrescentar mais casos aos estudos étnicos que se expandem, como estamos vendo, por vários continentes, e, certamente, segundo as mais variadas orientações teóricas.

A meu ver, a despeito da multiplicidade de tópicos abordados nos estudos étnicos em geral, o foco dos mesmos é a etnia, que procurarei agora examinar com o intuito de me situar melhor neste terreno comum da teoria e da pesquisa das relações interétnicas. A etnia, como um objeto de investigação, está identificada naqueles estudos pelo termo "etnicidade" (em inglês *ethnicity;* em francês *éthnicité*), um neologismo que conota precisamente aquela realidade que venho procurando desvendar, decompondo-a em sua dupla dimensão: de identidade e de estrutura social. Identidade, de caráter minoritário, isto é, cujos portadores pertenceriam a grupos minoritários atuais ou históricos, é oposta a uma identidade majoritária que estaria associada a grupos dominantes geralmente instalados nos aparelhos de Estado; à identidade destes últimos não se aplicaria a noção de etnia. Ao nível da estrutura social, entretanto, admite-se que os grupos portadores de identidade minoritária possam ser "simples" ou "complexos", possuam formas tribais de organização

ou sejam segmentos das sociedades nacionais em que se inserem, reproduzindo-as de certo modo no plano de sua própria organização — o que lhes confere uma inevitável homologia estrutural com a sociedade envolvente. Em *Identidade, etnia e estrutura social*, no capítulo destinado à reconsideração da etnia, tentei dissolver o fenômeno em seus componentes estratégicos valendo-me de um modelo construído sobre uma matriz de duas entradas, na qual figuravam quatro possibilidades: *duas em que as identidades eram minoritárias*, associadas a grupos ou segmentos minoritários portadores de culturas simples ou complexas; *duas outras em que as identidades eram majoritárias*, associadas a grupos tribais majoritários (como nas relações inter-tribais de caráter hierárquico) ou a sociedades anfitriãs, hospedeiras de grupos de imigrantes de nacionalidade diversa. Para as identidades minoritárias atribuiu-se potencialidade analítica da noção de etnia, enquanto às identidades majoritárias não. Conservou-se, assim, a noção de etnia (ou etnicidade, se se quiser introduzir o neologismo) para as primeiras, mostrando-se que, com relação às segundas, a noção teria quando muito um valor descritivo, e isto mesmo quando aplicada exclusivamente às identidades tribais majoritárias. O que me parece, entretanto, mais importante reter da definição que então se tentou do campo semântico da etnia — ao menos para os propósitos desta exposição —, é que etnia ou etnicidade devem remeter o analista ao nível das representações e das ideologias, produzidas por relações sociais peculiares como são aquelas observadas entre grupos ou segmentos minoritários e grupos ou sociedades dominantes. Nesse sentido, sendo a etnia uma representação social, ela mesma uma *relação* — pois só se revela como um dos termos de uma relação assimétrica —, está concentrada na identidade étnica, numa ideologia de caráter etnocêntrico, em cujo interior se condensam os valores culturais mais expressivos do grupo minoritário (atual ou histórico); sua conceituação como *identidade contrastiva* — como a concebeu Fredrik Barth — deve, a meu ver, ser entendida no âmbito desta argumentação. Penso que se Barth não chegou a penetrar na natureza ideológica da identidade étnica, limitando-se unicamente — e como de passagem — a assinalar seu caráter contrastivo —, foi porque seu objetivo era outro: o de penetrar na natureza do *grupo étnico*, sua organização enquanto grupo, utilizando-se da noção de identidade apenas para assinalar uma das propriedades do grupo étnico (talvez para ele mesmo a mais importante), como a de se identificar e ser identificado por outros (indivíduos e grupos) "como constituinte de uma categoria distingüível de outras categorias da mesma ordem" (Barth,

Ethnic Groups and Boundaries, 1969, pp. 10-11). Parece-me que Barth teria trabalhado mais em cima de um lado da moeda — o da organização social interna ao grupo étnico — deixando de explorar analiticamente a natureza ideológica dessa identidade étnica, portanto sem chegar a dissociá-la da própria noção de grupo — empresa que procurei realizar em minha mencionada tentativa de reconsiderar a etnia. Porém, o conceito de etnia ou etnicidade, juntamente com o de identidade étnica, permite cobrir por sua vez uma ampla variedade de um mesmo fenômeno, ocorra ele no Brasil (estudado comumente pela Etnologia das relações interétnicas ou pela Sociologia das relações raciais) ou fora dele, em outras latitudes, como os diferentes livros atrás mencionados lograram cobrir. Quanto ao grupo étnico, é suficiente para os objetivos dessa discussão ficarmos com o conceito weberiano de "uma coletividade humana baseada na crença de uma origem comum, real ou imaginária", agregando-lhe somente seu caráter organizatório ("organizational group") proposto por Barth. É relevante que reconheçamos a relativa unidade do campo dos estudos étnicos e da univocidade do tema objeto de investigação, a fim de refletirmos sobre uma eventual contribuição da *Etno-logia* brasileira à constituição de uma teoria geral da etnia.

A Lógica das Classificações

As considerações precedentes serviram — penso — para esclarecer algumas idéias por mim já expostas anteriormente mas que — como disse no início dessa exposição — pediam por uma complementação. Dois novos delineamentos gostaria, entretanto, de fazer nesta oportunidade: um diz respeito ao que se poderia chamar de "lógica das classificações", onde a questão da identidade, vista como uma modalidade de classificação, pode ser examinada como um fenômeno *interior* ao grupo étnico; outro delineamento diz respeito ao exame de classificações que se dão na *exterioridade* do grupo, ainda que dentro dos sistemas interétnicos (vir. inter-tribais). Comecemos pela função classificatória da identidade que surge de dentro de organizações tribais de caráter totêmico.

1. *Identidade clânica e os sistemas totêmicos*

Os trabalhos de Lévi-Strauss, particularmente os que publicou em 1962 (*Le Totémisme Aujourd'Hui* e *La Pensée Sauvage*) abriram caminho para a análise dos sistemas totêmicos como formas de classificação de indivíduos e de grupos por meio de categorias abstraídas

de taxionomias organizadoras do mundo natural e elaboradas pelo "pensamento selvagem" nos termos de uma "ciência do concreto". Essas idéias são por demais conhecidas, o que me permite deixar de apresentá-las aqui. Bastará referí-las num contexto por si mesmo elucidador: o da constatação da existência de sociedades simples ou tribais que lograram desenvolver um sistema altamente refinado de identificação de seus membros (de conjuntos e de sub-conjuntos), valendo-se para tanto de um código formado por signos obtidos na ordem natural. Independentemente das características intrínsecas a essa modalidade de classificação, importa considerar que os mecanismos sociais de classificação operam em sociedade do tipo "totêmico" sem qualquer contaminação com o exterior, i.e., não vão além do mundo tribal, cujos horizontes militam a organização social. Algumas sociedades clânicas e possuidoras de mecanismos totêmicos de identificação, como a dos Tükúna ou a dos Borôro, podem ilustrar bastante bem esses sistemas de classificação voltados "para dentro". Num artigo elaborado há vários anos atrás, em 1962, em homenagem aos 65 anos de nosso saudoso Herbert Baldus, pude mostrar a existência de um sistema rigorosamente lógico subjacente à ordem tribal Tükúna, codificando-a de maneira a permitir, graças a uma simples enunciação do nome próprio, a localização do indivíduo no sub-clã, no clã, na metade e, por conseguinte, na tribo. Na lógica das classes chama-se isso "emboitment des classes", a saber, "encaixamento de classes" — se assim posso traduzir essa conhecida figura da lógica formal: o repertório de nomes próprios que cada sub-clã possui, todos derivados das qualidades do epônimo clânico, relaciona imediatamente o portador do nome ao sub-clã, e, através dele, a toda uma cadeia de categorias sociais respectivamente identificadas com termos de sub-espécies e de espécies de aves ou de plantas, cabendo a cada um desses reinos da natureza simbolizar cada uma das metades em que se divide o grupo tribal. As categorias naturais, como termos totêmicos — "bons para pensar", i.e., para calcular as relações entre membros de categorias sociais contidas no interior da organização tribal —, servem como uma linguagem de grande poder de síntese e comunicação.

Já entre os Borôro, conforme nos mostra uma interessante comunicação de Christofer Crocker — que em meados dos anos 60 foi estagiário do Museu Nacional, nos termos do Harvard-Central Brazil Research Project —, o sistema totêmico desses índios de Mato Grosso revela uma lógica igualmente rigorosa, ainda que com características bastante próprias. Sua comunicação, apresentada num seminário interdisciplinar dirigido por Claude Lévi-Strauss e realizado na

França entre 1974-1975, e intitulada "Les reflexions du soi", acha-se publicada, juntamente com o conjunto de comunicações, no livro *L'Identité* editado o ano passado em Paris. Em seu trabalho Crocker mostra como se constitui uma identidade no interior de uma estrutura social tribal e — o que é mais importante — como ela se vincula ao sistema cosmológico Borôro. Tenho repetido por diversas vezes que a identidade, sendo de natureza ideológica, ocupa o centro de sistemas ideológicos, a rigor seu núcleo, funcionando como uma bússola a orientar os indivíduos e os grupos em mapas cognitivos coletivamente construídos. Em linguagem maussiana chamaríamos isso de "representações coletivas". Crocker nos oferece uma das melhores descrições de um sistema de representação coletiva onde podemos distinguir num grupo tribal, graças à boa qualidade da análise conduzida pelo autor, a identidade e a visão de mundo, uma colada a outra, como dimensões sócio-culturais perfeitamente articuladas. Permitam-me reproduzir aqui alguns trechos da comunicação de Crocker: "Segundo o princípio indígena, cada modalidade de ser, isto é, cada espécie natural, está resumida num par divino ou transcendental que encarna a essência perfeita da espécie, e este par é chamado *aroe,* a alma ou o nome da espécie. Os *aroe* são descritos como muito bonitos, bastante grandes, esplêndidos, multicores, bem ornados; enfim, jamais como os modelos exatos da espécie visível, mas como a idéia deste conjunto de atributos únicos que é o princípio da espécie" (p. 164). "O *aroe* — continua Crocker — vai sempre em par, e a relação entre cada um dos dois termos do par não é essencialmente de semelhança mas de metonímia: o maior, o menor; o mais velho, o mais novo; alto, baixo; primeiro, segundo, etc. Enfim, encontram-se relações de uma taxionomia anatômica. Cada membro da espécie é visto como uma versão mutilada e parcial da idéia ou mesmo do nome da espécie; parece-me que temos aqui — diz Crocker — uma manifestação concreta do espírito nominalista: o conceito segundo o qual o nome de uma categoria de ser exprime a realidade existencial ou a alma de sua identidade. Este princípio — conclui — algo platônico, mas bastante difundido na América do Sul, é o fundamento do totemismo Borôro" (p. 164).

A familiaridade que um público de antropólogos e de estudantes de etnologia têm da cultura Borôro, uma vez que não há curso de etnologia que não lhe faça referência, anima-me a continuar falando um pouco mais sobre o totemismo Borôro sem entrar em sua etnografia — o que seria praticamente impossível, limitados que estamos com o tempo desta exposição e o desenvolvimento que ainda pretendo dar a essas considerações sobre Identidade e Estrutura Social. Gostaria de dizer apenas — ainda relativamente aos Borôro

— que é ao receber o nome que uma criança recebe uma personalidade social, que na língua Borôro é uma alma ou *aroe;* sem ela, portanto antes de sua nominação, morrendo a criança ela será enterrada sem nenhuma cerimônia fúnebre; enquanto com o nome, portanto como *pessoa,* essas cerimônias são indispensáveis. E sabemos todos nós o quanto é complexo, rico e dramático o funeral Borôro, para nos sugerir sua extraordinária importância para a vida desses índios; quem teve a oportunidade de observá-lo ou teve a sorte de assistir o filme "Funeral Borôro", realizado pelo talento de Henrique Foertmann (recentemente falecido — e a quem presto aqui minha homenagem de colega e amigo) e a assessoria etnológica de Darcy Ribeiro, pode fazer uma boa idéia sobre o lugar ocupado pelos rituais mortuários na sociedade Borôro. Restrinjo-me aqui a dizer que o nome é derivado, segundo os princípios indígenas, de uma das entidades naturais associadas ao clã que os Borôro chamam de *aroe* e que o antropólogo chama de totem. O paralelismo entre as taxionomias naturais e sociais, comuns aos sistemas totêmicos, como nos ensina Lévi-Strauss, segue muito perto aquilo que foi dito com relação ao totemismo Tükúna. A lógica é a mesma: os *aroe* são como "metáforas de identidade num sistema onde as entidades totêmicas que representam cada grupo se opõem umas às outras de modo analógico às oposições sociais" (p. 168). O que eu gostaria ainda de apontar, como ilustração de uma quase obsessiva tendência classificadora dos sistemas totêmicos, é o uso que os Borôro fazem de seus ornamentos como sinais identificadores de seus posicionamentos sociais. Como diz Crocker, "os *aroe* não fornecem apenas os termos estritos pelos quais o Borôro se distingue de outros seres que lhe são semelhantes; eles engendram também os modos plásticos que tornam tangível e visível esta identidade ao mesmo tempo singular e específica. Cada clã Borôro está associado a centenas de ornamentos cada um tendo uma feitura ou um estilo únicos (...)" (p. 166). "Estes ornamentos constituem a fortuna do clã, sua propriedade sagrada e os direitos sobre esses bens são guardados bastante ciumentamente" (p. 166). Eles "são emblemas nominais dotados da mesma capacidade de diferenciar, de classificar e de hierarquizar que os nomes próprios. Constituem assim — diz Crocker — uma forma de 'segunda pele' pela qual o indivíduo manifesta sua identidade original mais específica aos outros e, o que é mais importante, a si próprio. Os ornamentos criam um meio para-lingüístico para cada Borôro fazer ver ou exibir sua participação a uma espécie social, um clã, um sub-clã e um grupo de nomes. (...) São operadores iconográficos pelos quais a identidade pode ser fisica-

mente expressa, mudada e transformada nas transações sociais" (p. 167). Bem, creio que isso é suficiente para termos uma idéia sobre a lógica dos sistemas totêmicos, como ela opera e como ela satisfaz às exigências de identificação das sociedades clânicas, ou, em outras palavras, como as identidades totêmicas são engendradas no interior de estruturas sociais clânicas. Todavia, podemos perguntar: tais classificações de identidade seriam privilégio apenas de sociedades como a dos Borôro ou dos Tükuna, onde certamente elas são levadas ao limite de rigor e precisão, ou podem ser encontradas em sistemas sociais de outra ordem como os que são constituídos pela articulação de grupos étnicos entre si e entre sociedades nacionais? Isso é o que procurarei abordar a seguir.

2. *Identidade étnica e os sistemas interétnicos*

Inicialmente gostaria de dizer que esses estudos apenas agora começam a se desenvolver, a saber, estudos que se concentram nas relações étnicas e em suas representações ou ideologias. Essa preocupação em retomar essa problemática das ideologias é relativamente recente, e é caudatária de uma curiosa confluência — a que já me referi alhures — entre o marxismo contemporâneo, não dogmático, e o estruturalismo, de um lado, e esse mesmo estruturalismo e certas modalidades da antropologia cultural moderna (de um Goudenough, p. ex.), de outro. Mas não é esse o assunto que estou propondo ao debate. Devo dizer somente que o reflexo dessa problemática no campo dos estudos étnicos vem contribuindo decisivamente para renová-lo como tema de reflexão teórica e de pesquisa empírica. Quando escrevi os ensaios que compõem *Identidade, Etnia e Estruturalismo Social* almejava alcançar simultaneamente dois objetivos: o de constituir — ou para tanto contribuir — um *objeto* de conhecimento capaz de orientar o etnólogo sobre o quê lhe caberia investigar; e — segundo objetivo — *como* fazê-lo. Indedentemente de meus erros e de meus eventuais acertos, creio que o primeiro objetivo esteve mais perto de ser alcançado do que o segundo, salvo no que tange uma ou outra idéia ou sugestão de caráter metodológico. A questão estava em que o terreno das relações interétnicas e das ideologias que as animavam, estava por demais virgem, desabitado de pesquisas projetadas explicitamente para atingir tais fins.

Minhas próprias pesquisas (e de colegas que se dedicavam ao estudo das relações entre índios e brancos) tangenciavam o domínio da identidade e das ideologias étnicas. Daí o caráter explora-

tório daqueles ensaios e de outros que lhe seguiram, escritos por colegas, como Roberto Da Matta (com seu excelente "Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica", * que apresentou no simpósio sobre *Identidad Étnica e Etnicidad en America Latina* que realizamos no México) ou Alcida Rita Ramos (com sua bem urdida incursão no terreno das relações inter-tribais, intitulada "Identidade Étnica numa situação inter-tribal", igualmente apresentada naquele simpósio). Enquanto Roberto Da Matta entrava na discussão teórica da identidade étnica à base de um diálogo comigo, com Gluckman e com Goodenough, através das idéias que cada um de nós havia exposto em nossos trabalhos, Alcida Ramos iniciava, com aquela comunicação, um estudo do contacto inter-tribal que haveria de aglutinar colegas e alunos da Universidade de Brasília e que resultaria num belo livro, *Hierarquia e Simbiose: Relações Inter-tribais no Brasil,* a sair brevemente pela UCITEC. Considerando que os sistemas inter-tribais estão, estruturalmente falando, a meio caminho ** entre os sistemas tribais (dentre os quais os sistemas totêmicos, como vimos, constituem um tipo extremo de rigor e precisão classificadora de identidades) e os sistemas interétnicos, particularmente os que envolvem índios e brancos, há de se constatar que as pesquisas enfeixadas no livro de Alcida Ramos são muito importantes para a compreensão da identidade étnica em seu relacionamento com a estrutura social que lhe dá origem, i.e., o sistema interétnico, sistema que de certo modo contamina os sistemas inter-tribais examinados no livro. Ao fim e ao cabo, indicam — comparativamente às relações entre índios e brancos — que as relações inter-tribais, quando perdem sua simetria e passam a se caracterizar por uma assimetria determinada por diferenças de status tribal, se resolvem pela adoção de sistemas hierárquicos onde as oposições tendem a ser resolvidas por mecanismos simbióticos, não pelo conflito comum aos sistemas interétnicos, marcados por relações de fricção. Por isso, as identidades tribais, ainda que não se articulem em códigos altamente complexos como os que se manifestam nos sistemas totêmicos que mencionamos, nada têm de "paradoxais" como denomina Da Matta àquelas identidades "encaixadas negativamente" e possuidoras de alto custo social ine-

* Publicado em *Dados,* n.º 13, 1976, pp. 33-53.

** Veja-se a "matriz dos sistema interétnicos", onde — seguindo uma numeração ordinária — as "relações hierárquicas" recebem o n.º 2, situando-se entre as "relações igualitárias" inter-tribais (n.º 1), as "relações de sujeição-dominação" (n.º 3), estas últimas inerentes aos sistemas interétnicos (cf. *Identidade, Etnia e Estrutura Social,* p. 55).

rentes aos sistema interétnicos (Roberto Da Matta, o.c., pp. 36-46). Nos sistemas inter-tribais não é a categoria *índio* que está em pauta; mas as de Sanumá/Maiongong, as de Maku/Tucano ou as de Guarani/Kaingang, articuladas num plano de convivência tal — como lemos em *Hierarquia e Simbiose* — que nelas bem se ajusta o conceito de "identidades encaixadas positivas", proposto por Da Matta em 1974, inspirado num famoso artigo de Goodenough * — que me foi, igualmente, de extrema valia na elaboração de meu primeiro artigo sobre o tema da identidade étnica. **

Embora os estudos étnicos, concebidos nos termos em que os colonos atualmente estejam ainda se iniciando, temos de admitir que hoje sabemos bem mais do que ontem, especialmente em decorrência da realização de novas pesquisas implementadas por esse conjunto de idéias em torno da identidade e da estrutura social. Por falta de tempo não posso me deter na contribuição de cada uma dessas pesquisas a esses estudos, mas simplesmente vou me limitar a mencioná-las no intuito de induzir os interessados na problemática da etnia a elas recorrerem na primeira oportunidade. Embora nosso interesse aqui, nesse Seminário, seja a pesquisa etnológica — especificamente a etnologia indígena —, não posso deixar de mencionar pelo menos dois trabalhos: um sobre imigrantes portugueses do Minho de Maria Helena Beozzo de Lima, outro sobre uma população de descendentes de escravos, localizada em Goiás, elaborado por Carlos Rodrigues Brandão; realizados ambos para fins de dissertação de Mestrado, respectivamente no Museu Nacional e na Universidade de Brasília, os dois trabalhos constituem uma boa demonstração das vantagens de se transcender às especificidades dos *objetos reais* que se investiga (o branco imigrante, o negro e o índio), focalizando-os como um *objeto de conhecimento* solidário de uma teoria geral da etnia ou etnicidade. Guardadas as particularidades de suas pesquisas, Maria Helena Peozzo e Carlos Brandão se valeram de trabalhos sobre a identidade étnica desenvolvidos junto a populações indígenas, mostrando — em escala brasileira — o que os estudos sobre etnicidade realizados no exterior — e referidos no início desta exposição — lograram mostrar: a unidade do objeto etnia na mutiplicidade de suas manifestações. Mas o que eu

---

* "Rethinking 'Status' and 'Role': toward a general model of the Cultural Organization of Social Relationships", in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ASA 1, 1965.

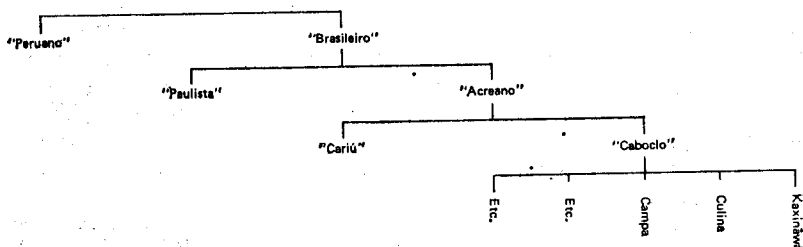
** "Identidad Étnica, Identificación y Manipulación", em *América Latina*, vol. XXXI, n.º 4, 1971, pp. 923-953, incluído posteriormente em *Identidade, Etnia e Estrutura Social,* como seu capítulo 1.

gostaria de poder registrar aqui — e o farei de uma maneira muito suscinta — é a realização de algumas pesquisas sobre as relações entre índios e brancos, nas quais o enfoque da identidade étnica e das ideologias subjacentes logrou alcançar resultados bastante animadores. Dentre os vários trabalhos que nesses últimos dois anos tive em minhas mãos e que em sua totalidade foram produzidos para fins estritamente acadêmicos, desejo destacar duas teses de mestrado que tive a oportunidade de examinar na Universidade de Brasília: uma sobre os Bakairi de Mato Grosso, de Edir Pina de Barros, * e uma outra sobre os Kaxinawá do Acre de Terri Valle de Aquino. **

O trabalho sobre os Bakairi começa por nos fornecer uma história da ocupação da região, destacando a progressão de três frentes econômicas — a mineradora, a pastoril e a extrativista de borracha —, continua com um capítulo dedicado à missão religiosa e os postos indígenas, um outro sobre os modernos estabelecimentos agropecuários, para, então, dedicar um capítulo à organização social e um último, o quinto, à ideologia e identidade, onde é examinada a perspectiva dos Bakairi juntamente com a perspectiva do branco, de forma a nos fornecer um quadro cognitivo em duas dimensões, articuladas, naturalmente, através da antinomia Índio/Civilizado, ou, em língua Bakairi, "Kurâle-Kura/Kura Karaíwa". A autora consegue identificar uma quantidade de categorias étnicas construídas pelos Bakairi para classificar não somente os civilizados e os índios, mas também para distinguir no interior dessas amplas "classes", identidades mais particularizadas, como o "cuiabano", o "alemão", os diferentes grupos indígenas regionais (como os Umotina, os Xavante, os Kayabi, os Borôro, os Paresi, entre outros); além dessas, também reconhecem alguma diversidade no seio do próprio grupo tribal, diversidade esta que sinalizam através de identidades específicas: combinando critérios históricos e geográficos identificam três sub-grupos Bakairi (os xinguanos, os santaneiros e os paranatinguenses) e uma quarta categoria de Bakairi, bastante residual, englobando todos os seus patrícios que por uma razão ou outra vivem "longe" do território tribal. Nesse sistema classificatório, onde não falta a categoria animal (na língua indígena: "kura ípa"), a autora consegue depreender uma verdadeira "classificação dos seres vivos", uma taxionomia de tipo arbórico perfeitamente congruente. Nela o que se vê é a prevalência de valores vinculados à noção que os

* BARROS, Edir Pina de. *Kura Bakairi/Kura Karaíwa: Dois mundos em Confronto.* Brasília, Universidade de Brasília, 1977. 145 p. (mimeo.).
** AQUINO, Terri Valle de. *Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano".* Brasília, Universidade de Brasília, 1977. 111 p. (mimeo.).

Bakairi construíram sobre os brancos, onde a oposição "índio puro"/ "índio civilizado" reflete a projeção eficaz da ideologia étnica regional, "branca" e hegemônica, sobre as representações tribais. O sistema interétnico subjacente, marcado por relações de sujeição-dominação, engendra essa ideologia étnica que vem cobrir todas as identidades articuladas no mapa cognitivo Bakairi. Diferentemente dos sistemas totêmicos (Tükúna ou Borôro), voltados para o interior de uma sociedade igualitária como se viu, estamos vendo agora que os sistemas interétnicos parecem tender a produzir ideologias étnicas influenciadas fortemente pela sociedade dominante. Mas o exemplo dos Bakairi revela-nos uma quase-gramática social do contato — uma cultura-do-contato —, com regras bastante lógicas, susceptíveis de orientá-los no meio de uma pluralidade de identidades étnicas e tribais, assegurando-lhes trânsito seguro entre elas. Sua ideologia étnica, penetrada de valores do mundo dos brancos, assegura-lhes todavia aquela congruência necessária, própria das ideologias, pois justificadora do comportamento tribal, seja na discriminação relativa dos diferentes grupos locais, seja no enfrentamento tenso ou conflituoso que tem lugar no âmbito do sistema interétnico.

Já o trabalho com os Kaxinawá, remete-nos a uma outra ordem de problemas porém igualmente importantes para a nossa compreensão da relação entre identidade e estrutura social. Mostra como mudanças sociais e econômicas, decorrentes da instalação de empresas agropecuárias em áreas tradicionalmente operadas por seringais, são absorvidas no sistema de representação indígena, gerando uma ideologia na qual se polarizam duas relações antitéticas: o "caboclo" e o "cariú", expressiva da antiga situação de predominância do seringal; e o "acreano" e o "paulista", expressiva do predomínio das agropecuárias. Trabalhando judiciosamente com a noção de *identidade contrastiva,* o autor consegue apreender o sistema Kaxinawá de classificação de todas as categorias sociais que povoam o seu universo. Imaginemos o seguinte gráfico: * acima

* Terri Vale de Aquino. o.c., p. 72:

temos a oposição entre duas identidades, a de "peruano" e a de "brasileiro"; logo abaixo, no interior da categoria "brasileiro" temos uma segunda oposição, "paulista"/"acreano"; abaixo, no interior da categoria "acreano", uma terceira oposição, "cariu"/"caboclo"; e, finalmente, na última linha de cima para baixo, temos no interior da categoria "caboclo" um conjunto indefinido de categorias tribais, constituído pelas identidades dos próprios "Kaxinawá" e dos seus vizinhos "Culina", "Campa", etc. Naturalmente que a lógica da classificação deste conjunto de grupos indígenas vamos encontrar na estrutura do sistema inter-tribal — que o autor não procurou penetrar, interessado que estava em compreender o nível de entendimento que os Kaxinawá manifestavam relativamente às categorias sociais constituídas pelo sistema interétnico, a saber, as que vinham no bojo das relações entre índios e brancos. É assim que — se retomarmos o gráfico imaginário, partindo agora de sua base — temos a identidade "caboclo" abrangendo todas as demais identidades tribais enquanto se opõe à de "cariu", constituída esta última por todos os brasileiros regionais vinculados à extração da borracha; na linha imediatamente superior do nosso gráfico temos a identidade "acreano" em cujo interior se dissolve a oposição "cariu"/"caboclo", uma vez que uns e outros se fundem para assumirem uma nova oposição marcada pela antítese "paulista"/"acreano", isto é todos "brasileiros" que se contrastam com os "peruanos", formando a última oposição situada no cimo de nosso gráfico. Vou me deter, rapidamente, na consideração de duas das oposições, certamente as mais críticas no atual contexto Kaxinawá: as oposições "cariu"/"caboclo" e "paulista"/"acreano".

Não é necessário reproduzir aqui toda a transcrição minuciosa que Terri de Aquino faz dos depoimentos dos agentes sociais envolvidos no sistema interétnico: a discriminação dos "caboclos" pelos "carius" e de ambos, rotulados como "acreanos" pelos "paulistas", segue a mesma lógica das relações entre maiorias dominantes e minorias dominadas, envolvendo quase os mesmos estereótipos; estes fazem parte praticamente de um único repertório de termos, como vagabundo, traiçoeiro, desconfiado, etc., aos quais sempre está agregado — e isto é que me parece importante — um sinal negativo, um menos (—), como a estigmatizar o indivíduo ou o grupo minoritário. Mas se não importam os termos em si, deve-nos importar a articulação dos mesmos entre si, os arranjos, isto é, a posição que ocupam em discursos, portanto a sintaxe através da qual podemos penetrar nas ideologias étnicas. Tanto Edir de Barros quanto Terri de Aquino conseguiram uma boa penetração nos discursos dos Paresi

e dos Kaxinawá, desvendando-nos o núcleo de suas respectivas ideologias étnicas e revelando toda a potencialidade da análise da identidade e da etnia que venho propondo nesses últimos anos como um bom caminho (de modo algum exclusivo) para melhor compreendermos as relações interétnicas: isto é, o modo de penetrá-las pela via de suas representações sem deixar de levar igualmente em conta a estrutura social. Nesse sentido, vemos como as identidades contrastivas "cariu"/"caboclo" e "paulista"/"acreano" atuam — se me permitem a imagem — como "condensadores ideológicos", armazenando a energia das contradições sociais — étnicas e de classe — que têm lugar no sistema interétnico e na estrutura de classes. Não se trata mais aqui de relações contrárias e/ou complementares, como ocorre acontecer nos sistemas tribais e inter-tribais — a que já me referi —, mas de relações contraditórias, precisamente aquelas que são observáveis no interior de modos de produção que objetivam a acumulação e cujas relações de trabalho estão marcadas pela estrutura de classes e obedecem à sua dinâmica. Como procurei mostrar em outras ocasiões — fugazmente em *O Índio e o Mundo dos Brancos* (cap. VI) e de uma maneira mais detida em *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (cap. III) — há uma dialética que articula etnia e classe social. Não repetirei aqui o que tenho dito. Prefiro dar a palavra ao autor da tese sobre os Kaxinawá quando diz: "Vê-se (...) que a linha étnica, sobrepondo-se à linha de classe, dividindo os indivíduos entre categorias "cariu" e "caboclo", procura escamotear a (...) contradição existente entre os não-produtores e os produtores, a saber, entre patrões seringalistas de um lado, e seringueiros, de origem nordestina ou indígena, de outro. A persistência da linha étnica — continua Terri de Aquino — mantém, portanto, a função (...) de justificar a sobre-exploração da força de trabalho indígena da região" (p. 77). O autor confirma quase *ipsis litteris* o que escrevi sobre os Tükúna em seu relacionamento com os brancos do alto Solimões: sendo a etnia uma ideologia ela mascara relações efetivas que se dão ao nível da estrutura social.

A oposição "paulista"/"acreano" vai nos ajudar a deixar mais claro isso. E a análise feita pelo etnólogo tem o mérito de apontar para o conteúdo histórico daquelas identidades. É o fenômeno da "historicidade", a saber, a história transposta ao nível da consciência dos agentes sociais, que pôde ser detectado pela análise. Vamos dar novamente a palavra ao autor: "A emergência destes conflitos leva os 'acreanos' a compararem a implantação dos projetos agropecuários representados pelos 'paulistas' com o 'tempo do cativeiro' do período áureo da borracha, quando os prepostos do patrão serin-

galistas 'açoitavam os fregueses', amarravam-nos em 'troncos de taxi' e mandavam matar aqueles seringueiros que tinham saldo e queriam abandonar os seringais. Lançavam mão, portanto, de situações ocorridas no passado para explicar os conflitos surgidos em torno da questão da terra, em decorrência do avanço da frente agropecuária. Podemos dizer — continua Terri de Aquino — que as identidades 'paulista'/'acreano' são expressões de relações de classe, mais do que étnicas (ainda que usem símbolos étnicos — eu acrescentaria). Estas últimas esvaziam-se para dar lugar a essa nova classificação social, expressando um conteúdo notadamente classista. De um lado, têm-se 'os novos proprietários', os 'investidores', 'os agentes do progresso e do futuro'... (como se auto-identificam). De outro, 'os peões', 'os posseiros', 'os explorados'... Os organizadores da nova frente — 'os paulistas' — e a força de trabalho necessária à realização dos projetos e empreendimentos agropecuários —, 'os acreanos'." (p. 81). E comparando os dois pares de identidades contrastivas, poder-se-ia concluir com o autor: "Se nas identidades 'cariu'/ 'caboclo' do ponto de vista do Kaxinawá, o elemento étnico persistia como justificativa da sobre-exploração de sua força de trabalho, nas novas identidades 'paulista'/'acreano' o elemento étnico não intervém para marginalizá-los como cidadãos de segunda categoria, diferentes dos 'cariu'. Na nova frente, o elemento étnico perde a sua eficácia social como um classificador ideológico. Para os 'paulistas', tanto faz que sua força de trabalho seja indígena ou não. Todos são caracterizados como 'acreanos' e, portanto, "'peões' em potencial para o trabalho nos desmatamentos" (pp. 81-82).

Conclusão

Podemos encerrar esta exposição, recapitulando alguns pontos. Em primeiro lugar, há de se constatar que os estudos étnicos — na forma em que estão se desenvolvendo — deixaram de se constituir em temas exclusivos dos antropólogos e, hoje, aliciam sociólogos, cientistas políticos, historiadores e outros profissionais ligados às ciências humanas e sociais. Em decorrência disto, ampliou-se expressivamente o campo para análise comparativa, dando à antropologia e, especialmente, à etnologia indígena um papel de inegável responsabilidade nessa tarefa multi-disciplinar, face à peculiaridade de sua longa experiência em procurar ver de perto a etnia ou a etnicidade. O convívio sistemático com o fenômeno da *alteridade*, forjou o etnólogo, esse observador excepcional do Outro, pois cioso em relativizar-se sempre no ato do conhecimento, infenso, portanto, aos etnocentrismos comuns em outras disciplinas que lhe são afins.

Nesse quadro, a etnologia brasileira (isto é, a que se faz no Brasil) pode ter uma contribuição a dar aos estudos étnicos em geral.

Em segundo lugar, se admitirmos que as ideologias étnicas são um foco estratégico para conhecermos as relações interétnicas que em última análise as engendraram —, cabe-nos procurar descobrir se essas ideologias possuem um núcleo, um nódulo, capaz de centrar os indivíduos e os grupos em seu mundo de representações e de crenças. A hipótese levantada é de que o núcleo da ideologia é a identidade, que na modalidade aqui tratada é a identidade étnica. Entretanto, outras identidades lhes são correlatas, como a identidade clânica e a identidade tribal também aqui examinadas, enquanto fenômenos pertencentes a um mesmo "grupo de transformações": cada uma dessas identidades constituindo manifestações de uma mesma ordem fenomênica; manifestações essas cujas propriedades ou características temos tentado descrever. Espero ter deixado patente que as identidades e os sistemas de relações sociais (clânicos, inter-tribais ou interétnicos) subjacentes não podem ser estudados dissociadamente, com o risco de comprometermos uma pesquisa que deve estar voltada para captar os fenômenos étnicos em sua dupla dimensão: de ideologia e de estrutura social.

Em terceiro lugar — e aqui concluo — os sistemas interétnicos, por articularem duas ordens, a tribal e a nacional, são contaminados pela história da sociedade majoritária, portanto pela história da sociedade a que pertence, em regra, o pesquisador. A partir daí, as sociedades "sem história" — melhor diria sem historicidade, ou melhor ainda, sem consciência histórica, objetos privilegiados da análise estruturalista — cedem lugar a sociedades "históricas", novas sociedades constituídas pela história do colonizador, como concordariam Sartre e Lévi-Strauss no bojo de sua polêmica em torno da razão dialética que tanto atraiu nossa atenção nos princípios dos anos 60, mas que a mim, pelo menos, parece-me ainda bastante atual. Mas isso seria assunto para uma outra discussão. Devo apenas dizer que essa "historização" das sociedades indígenas viabiliza extraordinariamente a própria historiografia (tirando-lhe qualquer resquício especulativo tão atemorizador de antropólogos como Radcliffe-Brown) como também estimula pesquisas mais aprofundadas, no duplo sentido de penetração no tempo, da reconstrução de processos regressivos às origens de tal ou qual movimento que diga respeito à constituição do sistema interétnico, tanto quanto no que se refere à apreensão pelo etnólogo do processo de mitificação ou ideologização dos eventos históricos (ao nível do grupo) e biográficos (ao nível do indivíduo) pelos agentes étnicos. Os casos aqui aludidos, referentes aos Tükúna e aos Borôro, remetem-nos para ins-

tâncias a-históricas enquanto nos preocupamos em entender as identidades clânicas inseridas em sistemas totêmicos; já os casos relativos aos Bakairi e aos Kaxinawá, ilustrativos da emergência de identidades étnicas produzidas em sistemas interétnicos, apontam para uma modalidade de identificação cujo conteúdo histórico — acessível ao investigador — não pode deixar de ser considerado. A recuperação da História como parte de uma metodologia que vize dar conta da identidade, da etnia e da estrutura social, deve ser posta como alvo imediato do etnólogo, se quisermos alcançar progressos seguros nos estudos étnicos no Brasil.